Introducción a las Epistemologías del Sur*

Introducción

§1 He argumentado profusamente, en otra parte, que en los albores del nuevo milenio necesitamos distanciarnos del pensamiento crítico eurocéntrico (Santos, 2014: 19-46). Reproduzco aquí la conclusión del argumento. Crear dicha distancia es condición previa para poder realizar la tarea teórica más importante de nuestro tiempo: que lo impensable sea pensado, que lo inesperado sea asumido como parte integral del trabajo teórico. Puesto que las teorías de vanguardia, por definición, no se dejan tomar por sorpresa, pienso que en el actual contexto de transformación social y política no necesitamos teorías de vanguardia sino teorías de retaguardia. Pienso en el trabajo teórico que continúa y comparte muy de cerca las prácticas de los movimientos sociales, planteando preguntas, estableciendo comparaciones sincrónicas y diacrónicas, ampliando simbólicamente tales prácticas mediante articulaciones, traducciones y alianzas posibles con otros movimientos, proporcionando contextos, aclarando o desmantelando los preceptos normativos, facilitando la interacción con aquellos que caminan más lento y aportando complejidad cuando las acciones parecen apresuradas y poco reflexivas, o simplicidad cuando la acción parece paralizada por la reflexión. Las ideas que cimentan la teoría de la retaguardia, más que una arquitectura, son una artesanía; son más un testimonio participante y menos el liderazgo clarividente; la aproximación intercultural a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

§2 El objetivo de crear distancia respecto de la tradición eurocéntrica es abrir espacios analíticos para las realidades que son "sorprendentes" porque son nuevas o han sido ignoradas o invisibilizadas, es decir, consideradas no existentes por la tradición crítica eurocéntrica.

* Texto inédito en español. Traducción: Eugenia Cervio.

Solo pueden ser recuperadas por lo que denomino la “sociología de las ausencias”.

§3 Tomar distancia no significa descartar la rica tradición crítica eurocéntrica y arrojarla al basurero de la historia, ignorando de ese modo las posibilidades históricas de la emancipación social en la modernidad eurocéntrica. Antes bien, significa incluirla en un panorama mucho más amplio de posibilidades epistemológicas y políticas. Significa el ejercicio de una hermenéutica de la sospecha respecto de sus “verdades fundamentales” al develar lo que hay debajo de su “sentido literal”. Significa prestar especial atención a las tradiciones más pequeñas suprimidas o marginadas dentro de la gran tradición occidental. Significa, sobre todo, asumir que nuestro tiempo es un período de transición sin precedentes en el que nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas.

§4 Los problemas modernos son aquellos que resaltaron las revoluciones burguesas europeas del siglo XVIII: el problema de libertad, el problema de igualdad, el problema de fraternidad. Las “soluciones” burguesas a tales problemas están desacreditadas, definitivamente. Vivimos en un mundo “pos” o “neo” westfaliano, en el cual el Estado nación comparte el campo de las relaciones internacionales con actores no estatales cada vez más poderosos. La soberanía está siendo erosionada mientras que los Estados poderosos y los actores no estatales se unen para apoderarse del control de los recursos naturales y la vida de las personas en los Estados menos poderosos. El contractualismo social es suplantado por el contractualismo individual entre partes cada vez más desiguales, mientras que los derechos se están violando “legalmente” en nombre de los imperativos gemelos de la austeridad económica y la seguridad nacional, al tiempo que es instrumentado un ataque global contra los derechos sociales y económicos. El capitalismo experimenta hoy uno de los momentos más destructivos de su historia reciente, como lo atestiguan las nuevas formas de acumulación primitiva por desposesión, la reedición de la rapiña colonial, que ahora se extiende por todo el Sur global, desde la apropiación de tierras al robo de salarios y los rescates bancarios; sujetándose a la ley capitalista del valor de recursos y bienes comunes, provocando el desplazamiento de millones de campesinos pobres y pueblos indígenas, la devastación ambiental y los desastres ecológicos; y la eterna renovación del colonialismo, que revela, en viejos y nuevos aspectos, el mismo impulso genocida, la sociabilidad racista, la sed de apropiación y la violencia ejercida sobre los recursos

considerados infinitos y sobre las personas consideradas inferiores y hasta no humanas.

§5 Entre las ruinas de la idea de nación cívica, la supresión de las naciones étnico culturales y la diversidad cultural se ha vuelto más visible y, con ella, el sufrimiento humano inconmensurable y la destrucción social producida. La autonomía individual se convierte en un eslogan cruel, dado que las condiciones para garantizar el ejercicio efectivo de la autonomía están siendo destruidas. Las diferencias ideológicas subyacentes de la democracia han sido sustituidas por el centrismo amorfo y la corrupción institucionalizada. Puesto que los políticos se convierten en lavadores de dinero, secuestran la democracia y permiten que sea ocupada por la codicia de las empresas, y el pueblo se ve obligado a ocupar la democracia por fuera de las instituciones democráticas.

§6 La criminalización de la protesta social, el paramilitarismo y las ejecuciones extrajudiciales complementan la escena. Los conflictos sociales dentro y entre los Estados son cada vez menos institucionalizados, los derechos humanos son violados en nombre de los derechos humanos y las vidas civiles son destruidas bajo el pretexto de la defensa de las vidas de civiles.

§7 Por supuesto, la modernidad eurocéntrica también produjo una tradición crítica que desde el comienzo cuestionó tanto los problemas como las soluciones propuestas por la política burguesa y liberal; y el marxismo es el ejemplo más destacado de esa tradición. El problema es que el marxismo comparte mucho con la modernidad eurocéntrica burguesa. Además, el marxismo compartió no solo los fundamentos filosóficos y epistemológicos de la modernidad eurocéntrica burguesa, sino también algunas de sus soluciones propuestas, como la creencia en el progreso lineal o el uso ilimitado de los recursos naturales como parte del desarrollo infinito de las fuerzas de producción, o incluso la idea de que el colonialismo podría ser parte de la narrativa progresista del Norte global, aunque con algunas reservas. Esto explica por qué la bancarrota del liberalismo, aunque confirma la precisión analítica del marxismo no hace que este sea más persuasivo, como cabría esperar. Por el contrario, a medida que se hace más evidente que las "soluciones" liberales originalmente fueron un fraude y que ostensiblemente están agotadas, otra dimensión transitoria de nuestro tiempo se revela: nos enfrentamos a problemas marxistas para los cuales no hay soluciones marxistas.

§8 A la luz de esto, la necesidad de crear distancia *vis a vis* la tradición eurocéntrica parece urgente, cada vez más. Esta necesidad,

sin embargo, no está determinada por una conciencia intelectual o política repentina. Su formulación es, en sí, un proceso histórico que deriva de las formas en que la modernidad occidental, en sus versiones marxistas y burguesas, llegó a ser incorporada en los procesos políticos de todo el mundo en los últimos 200 años. A medida que el capitalismo global y sus formas satelitales de opresión y dominación se expandieron, más y más panoramas diversos de pueblos, culturas, repertorios de la memoria y de las aspiraciones, universos simbólicos, formas de vida y estilos de vida, concepciones de tiempo y espacio, y así sucesivamente, fueron incluidos dialécticamente en la conversación de la humanidad a través del sufrimiento y la exclusión indecibles. Su resistencia, a menudo a través de redes cosmopolitas insurgentes, subalternas y clandestinas supo enfrentar la supresión pública implementada por diversas formas capitalistas y colonialistas de violencia física, simbólica, epistemológica e, incluso, ontológica. El resultado final de esta inclusión excluyente fue una tremenda expansión de las comunidades hermenéuticas, algunas públicas, otras clandestinas, algunas mundiales, otras locales, algunas con base en el Norte global y otras en el Sur global.

§9 En mi opinión, esta es la característica principal de nuestro tiempo; una condición que todavía no fue plenamente reconocida, teorizada y tenida en cuenta. Siendo este el caso, se deduce que el repertorio de los modos, modelos, medios y fines de la transformación social es potencialmente mucho más vasto que el formulado y reconocido por la modernidad eurocéntrica, incluso por sus versiones marxistas. En definitiva, mantener distancia *vis a vis* la tradición eurocéntrica equivale a ser consciente del hecho de que la diversidad de la experiencia mundial es inagotable y, por lo tanto, no puede ser explicada por una única teoría general. Mantener distancia permite lo que denomino como la "sociología de las ausencias y emergencias doblemente transgresora". Tal sociología transgresora es, de hecho, un movimiento epistemológico que consiste en contrastar las Epistemologías del Sur con las epistemologías dominantes del Norte global.

§10 Las Epistemologías del Sur se refieren a la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. He designado como "Sur antiimperial" al vasto, e inmensamente

diversificado, campo de tales experiencias. Es un Sur epistemológico, no geográfico, compuesto por muchos sures epistemológicos que tienen en común el hecho de que son saberes nacidos en las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se producen dondequiera que ocurran tales luchas, tanto en el Norte como en el Sur geográficos. El objetivo de las Epistemologías del Sur es posibilitar que los grupos sociales oprimidos representen al mundo como propio y en sus propios términos, pues solo así podrán cambiarlo según sus propias aspiraciones. Dado el desarrollo desigual del capitalismo y la persistencia del colonialismo céntrico occidental, el Sur epistemológico y el Sur geográfico se solapan parcialmente, en particular con respecto a aquellos países que estuvieron sometidos al colonialismo histórico. Pero la imbricación es únicamente parcial, no solo porque las Epistemologías del Norte también prosperan en el Sur geográfico (me refiero al Sur imperial, a las "pequeñas Europas" epistemológicas que se encuentran, y a menudo dominan, en América Latina, el Caribe, África, Asia y Oceanía) pero además porque el Sur epistemológico también se encuentra en el Norte geográfico (Europa y Norteamérica) en muchas de las luchas que se libran allí contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

§11 Las Epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas. Por lo tanto, no son epistemologías en el sentido convencional de la palabra. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tal, por no mencionar el contexto histórico y social en el que ambos emergen (la epistemología social también es un concepto controvertido). Su objetivo, más bien, es identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que en su lugar surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no son saberes abstractos sino empíricos. Las Epistemologías del Sur "ocupan" el concepto de epistemología, con el fin de resignificarlo como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento. Son epistemologías experienciales.[1] Hay Epistemologías del Sur solo porque y en la medida en que hay Epistemologías del Norte. Las Epistemologías del Sur existen en la actualidad *ergo* en el futuro no serán necesarias.

1 Deben distinguirse de las epistemologías experimentales introducidas por las neurociencias y la cibernética.

Ocupar la epistemología

§12 El término epistemología corresponde aproximadamente a lo que en alemán se designa como *Erkenntnistheorie* o *Erkenntnislehre*. Centrándose inicialmente en la crítica del conocimiento científico, la epistemología hoy tiene que ver con el análisis de las condiciones de identificación y validación del conocimiento en general, y también como creencia justificada. Por lo tanto, tiene una dimensión normativa. En este sentido, las Epistemologías del Sur desafían a las epistemologías dominantes en dos niveles. Por un lado, consideran que es una tarea crucial identificar y discutir la validez de los conocimientos y los saberes que no son reconocidos como tales por las epistemologías dominantes. Su enfoque estriba, por tanto, en saberes "no existentes", considerados así ya sea porque no son producidos de acuerdo a las metodologías aceptadas o incluso inteligibles o porque son producidos por sujetos "ausentes", sujetos considerados incapaces de producir conocimiento válido debido a su condición o naturaleza subhumana. Las Epistemologías del Sur han de proceder de acuerdo a lo que denomino la sociología de las ausencias, es decir, tornando a los sujetos ausentes en sujetos presentes, como la condición más importante para la identificación y validación de conocimientos que puede reinventar la emancipación social y la liberación (Santos, 2014). Como se indica más abajo, las Epistemologías del Sur necesariamente invocan otras ontologías (reveladas por otros modos de ser, aquellos de los pueblos oprimidos y silenciados, pueblos que han sido radicalmente excluidos de los modos dominantes de saber y conocer). Puesto que tales sujetos son producidos como ausentes a través de relaciones de poder muy desiguales, redimirlos es un gesto eminentemente político. Las Epistemologías del Sur se centran en los procesos cognitivos sobre el significado, la justificación y la orientación en la lucha librada por aquellos que resisten y se rebelan contra la opresión. La cuestión de la validez surge de esta fuerte presencia. El reconocimiento de la lucha y de sus protagonistas es un acto de pre conocimiento, un impulso intelectual y político pragmático que implica la necesidad de examinar la validez del conocimiento que circula en la lucha y que es generado por la lucha misma. Paradójicamente, en este sentido, el reconocimiento precede a la cognición.

§13 Por otro lado, los sujetos que son redimidos, o revelados, o traídos a presencia, a menudo son sujetos colectivos; lo que cambia completamente la cuestión de la autoría del conocimiento y, por lo tanto, la cuestión de la

relación entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento. Estamos frente a procesos de lucha social y política en la que un tipo de conocimiento, que no suele tener un sujeto individualizable, es vivido performativamente. Los conocimientos redimidos por las Epistemologías del Sur son técnica y culturalmente intrínsecos a ciertas prácticas —las prácticas de resistencia contra la opresión—. Más que conocimientos, son saberes.[2] Existen inmersos en las prácticas sociales. En la mayoría de los casos, surgen y circulan de una manera despersonalizada, aunque ciertos individuos en el grupo tienen acceso privilegiado a ellos o a formularlos con más autoridad (esto se volverá a tratar más adelante). Mientras que los conocimientos se apropian de la realidad, los saberes encarnan la realidad. Es por eso que el *know-how* inglés se traduce a las lenguas romances como "saber hacer" (en francés, por ejemplo, *savoir-faire*).

§14 Esta distinción entre formas de saber y conocimiento fue señalada por Foucault (1969), pero aquí se entiende de manera diferente. Según Foucault, el saber implica un proceso anónimo, colectivo, algo no dicho, un *a priori* histórico cultural solo accesible a través de la arqueología del saber. Sin embargo, el saber que atañe a las Epistemologías del Sur no es el *a priori* cultural, esto es, lo no dicho de Foucault. A lo sumo, es lo no dicho de esos no dichos, es decir, los no dichos que surgen de la línea abisal que divide las sociedades y sociabilidades metropolitana y colonial en la modernidad céntrica occidental. Tal línea abisal, el *fiat* epistemológico fundamental de la modernidad céntrica occidental, fue ignorada por Foucault. Las disciplinas de Foucault están tan basadas en las experiencias de la franja metropolitana de sociabilidad moderna como sus no dichos culturales foucaultianos. Las disciplinas son falsamente universales no solo porque "olvidan" activamente sus no dichos culturales sino porque, así como sus no dichos culturales, no consideran las formas de sociabilidad existente en el otro lado, colonial, de la línea. Así, el no dicho foucaultiano es tan falsamente común a la modernidad y tan eurocéntrico como la idea de Kant de la racionalidad como emancipación *vis a vis* la naturaleza. Esta misma forma de

2 La distinción entre conocimiento y saber (en inglés: *knowledge and ways-of-knowing*; en portugues, *conhecimento e saber*, en francés *connaissance*) es, en sí misma, prueba fehaciente de los desafíos que enfrenta la traducción intercultural, sobre la que volveremos luego. La cuestión es que esta distinción no existe en inglés, y acaso tampoco en otras lenguas.

racionalidad vinculaba a la naturaleza a los pueblos y sociabilidades en el otro lado de la línea, en la zona colonial. Por supuesto, las filosofías de Kant y de Foucault son avances importantes en relación a la *tabula rasa* de Locke, según la cual el conocimiento se inscribe a partir de la nada. Pero, en el lugar de la *tabula rasa*, ambos presentaron los *a priori* o presupuestos que, según ellos, condicionaban toda experiencia humana contemporánea. No eran conscientes de que "toda esa experiencia" era una experiencia intrínsecamente trunca, ya que había sido construida para ignorar la experiencia de aquellos que estaban en el otro lado de la línea abisal: el pueblo colonial. Si quisiéramos formular las Epistemologías del Sur en términos foucaultianos, que no es mi propósito aquí, diríamos que su objetivo es la arqueología de la arqueología del saber.

§15 Durante el siglo pasado, las epistemologías feministas lograron una ocupación temprana de las Epistemologías del Norte. Demostraron que la idea del conocimiento concebido como independiente de la experiencia del sujeto de conocimiento, sobre cuya base, especialmente después de Kant, se estableció la distinción entre epistemología, ética y política, era la traducción epistemológica y la consecuente naturalización del poder social y político masculino. El punto de vista de Dios era el otro lado de la visión desde la nada. Debiéndole mucho a Foucault, las epistemologías feministas, por el contrario, argumentaron en pos del conocimiento situado y contextualizado, así como por la implicancia recíproca entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Sin embargo, dicha ocupación fue solo parcial, ya que no cuestionaron la primacía del conocimiento como una práctica separada. Las epistemologías feministas presionaron a las Epistemologías del Norte hasta sus últimos límites, aunque ellas permanecieron dentro de tales límites.

El peligro de las imágenes espejadas

§16 Al contrastar las Epistemologías del Sur con las del Norte, podemos caer fácilmente en una imagen reflejada, espejada, una tentación muy similar a la estructura binaria, dualista de la imaginación occidental. Las corrientes dominantes en las Epistemologías del Norte se han centrado en la validez privilegiada de la ciencia moderna que se ha desarrollado principalmente en el Norte global desde el siglo XVII. Estas corrientes se basan en dos premisas fundamentales. La primera es que la ciencia basada en la observación sistemática y la experimentación controlada es una creación específica de la modernidad céntrica occidental, radicalmente

distinta de las otras “ciencias” que se originaron en otras regiones y culturas del mundo. La segunda premisa es que el conocimiento científico, en vista de su rigor y potencial instrumental, es radicalmente diferente de otros saberes, ya sean laicos, populares, prácticos, de sentido común, intuitivos o religiosos. Ambas premisas contribuyeron a reforzar la excepcionalidad del mundo occidental *vis a vis* el resto del mundo y, por la misma razón, a dibujar la línea abisal que separó, y aún separa, a las sociedades y sociabilidades metropolitana y colonial.

§17 Ambas premisas han sido examinadas críticamente; y esa crítica, de hecho, ha ido a la par del desarrollo científico desde el siglo XVII. En gran medida, ha sido una crítica interna llevada a cabo en el mundo cultural occidental y sus supuestos. Un caso temprano y notable es, sin duda, el de Goethe y sus teorías sobre la naturaleza y el color. Goethe estaba tan interesado en el desarrollo científico como sus contemporáneos, pero pensaba que las corrientes dominantes, con su origen en Newton, estaban totalmente equivocadas. Goethe contrastó el empirismo artificial de los experimentos controlados con lo que él denominó delicado empirismo (*zarte Empirie*): “el esfuerzo para entender el significado de una cosa a través de la mirada y la visión empáticas prolongadas basadas en la experiencia directa” (Seamon & Zajonc, 1998: 2).[3]

§18 En otro lugar he analizado las diferentes dimensiones de la crítica interna de la ciencia occidental moderna que se realizaron durante el siglo pasado por las diferentes corrientes de la epistemología crítica y por la sociología de la ciencia y los estudios de ciencia social (Santos, 2007b). Las Epistemologías del Sur se mueven más allá de la crítica interna. No están tan interesadas en formular una línea de crítica más, como en formular alternativas epistemológicas que puedan fortalecer las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En este sentido, a la idea de que no hay justicia social sin justicia cognitiva, como ya se ha mencionado, le sigue la idea de que no necesitamos alternativas; antes bien necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas.

§19 Como en el caso de las Epistemologías del Sur, no hay una sola Epistemología del Norte, hay varias, aunque todas ellas tienden a compartir algunos supuestos[4] básicos: la prioridad

3 Sobre Goethe y la ciencia moderna ver, en particular, Uberoi (1984).

4 Estas suposiciones se basan en un conjunto de creencias y valores que definen lo que podría denominarse el *canon* de la filosofía occidental. Siguiendo a

absoluta dada a ciencia como conocimiento riguroso; el rigor concebido como determinación; el universalismo concebido como una especificidad de la modernidad occidental, en referencia a cualquier entidad o condición cuya validez no depende de ningún contexto social, cultural o político específico; la verdad concebida de la representación de la realidad; la distinción entre sujeto y objeto, el que conoce y lo conocido; la naturaleza como *res extensa*; el tiempo lineal; el progreso de la ciencia a través de las disciplinas y la especialización; la neutralidad social y política como condición de objetividad.

§20 Desde el punto de vista de las Epistemologías del Sur, las Epistemologías del Norte han contribuido de forma decisiva al convertir el conocimiento científico desarrollado en el Norte global en la manera hegemónica de representar al mundo como propio y de transformarlo de acuerdo a sus propias necesidades y aspiraciones. De este modo, el conocimiento científico, combinado con un poder económico y militar superior, garantizó al Norte global la dominación imperial del mundo en la era moderna hasta el día de hoy.

§21 Las Epistemologías del Norte se basan en una línea abisal que separa a las sociedades y formas de sociabilidad metropolitanas de las coloniales en términos de que lo que es válido, normal o ético en el lado metropolitano de la línea no aplica en el lado colonial de esta.[5] Puesto que la línea abisal es tan básica como invisible, permite falsos universalismos que se basan en la experiencia social de las sociedades metropolitanas y apuntan a la reproducción y la justificación del dualismo normativo

Warren (2012), este *canon* comprende lo siguiente: a) un compromiso con el *racionalismo*, la perspectiva de que la razón (o la racionalidad) no solo es una cualidad distintiva del ser humano; es lo que hace a los humanos superiores a la naturaleza y a los animales no humanos; b) una concepción de los *humanos* como seres racionales que son capaces de razonamiento abstracto, de considerar principios objetivos y de comprender o calcular las consecuencias de sus acciones; c) concepciones del agente moral ideal y de quien conoce como *imparciales*, *objetivos* y *desinteresados*; d) creencia en *dualismos* fundamentales, tales como razón *versus* emoción, mente *versus* cuerpo, cultura *versus* naturaleza, absolutismo *versus* relativismo y objetividad *versus* subjetividad; (e) la suposición de que hay una *división ontológica* entre los seres humanos y la naturaleza y animales no humanos; y, f) la universalizabilidad (*universalisability*) como criterio para evaluar la verdad de los principios éticos y epistemológicos. Ver también Warren (2009).

5 Para leer más sobre esto, ver Santos (2014: 118-135).

metrópoli/colonia. Estar en el otro lado de la línea abisal, el colonial, implica estar imposibilitados por el conocimiento dominante de representar al mundo como propio y en nuestros propios términos. Aquí radica el papel crucial de las Epistemologías del Norte, en que contribuyen a reproducir el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Conciben al Norte epistemológico eurocéntrico como la única fuente de conocimiento válido, no importa dónde, en términos geográficos, este último se produce. Por la misma razón, el Sur, es decir, lo que se encuentra en el "otro" lado de la línea es el reino de la ignorancia.[6] El Sur es el problema; el Norte es la solución. En estos términos, la única comprensión válida del mundo es la comprensión occidental del mundo.

§22 La alienación, el autoextrañamiento y la subordinación de la mente que este estado de la cuestión causa en quienes no son occidentales, incluyendo a los científicos sociales, fue elocuentemente formulada por J. P. S. Uberoi, sociólogo hindú. Sus palabras merecen una cita extensa, aunque, dado que fueron escritas en 1978, me pregunto cuán dramáticamente ha cambiado la situación desde entonces:

> Por la misma aplicación de tales medios se hace parecer que solo hay un tipo de ciencia, la ciencia occidental moderna, que actualmente rige en el mundo. Este conocimiento científico y racional moderno es el depósito autoexistente de la verdad y es *sui generis*, el único de su tipo. Al resto se lo denomina, sugestivamente, "etnociencia" en el mejor de los casos y falsas supersticiones y burda ignorancia en el peor. La lógica implacable de esta situación general de tribulación espiritual, que ha prevalecido de manera constante en el mundo no occidental desde 1550 o 1650 o alguna fecha histórica similar, inevitablemente me afecta por un complejo de inferioridad vergonzoso que nunca podré superar solo o en buena compañía. Es una situación falsa totalmente destructiva de toda originalidad científica. Con un solo golpe liquida toda íntima alegría de comprensión, individual y colectiva, que es el único sustento verídico del trabajo intelectual local. Sin duda, no hay ninguna razón en la naturaleza de las cosas de por qué una relación tan subordinada y colonial, más o menos rota en la política desde 1950 o casi, todavía persiste en la ciencia. La situación no ha mejorado en absoluto, estoy

6 El conocimiento colonial no occidental debe ser reconocido y recuperado solo en la medida de que es útil a la dominación céntrica occidental, como notablemente fue el caso de la regulación indirecta, a través de la cual el Estado colonial recurría la ley y gobierno tradicional, nativo o indígena para garantizar la reproducción del régimen colonial en el nivel local.

> seguro, cuando se supone que hay dos tipos diferentes de teorías, las importadas y las heredadas, unidas de alguna manera, una para la ciencia y otra para fines no científicos. Me parece que esto es meramente sustituir el problema del autoextrañamiento intelectual por el de la mente subordinada; y no sé cuál es peor. A mi modo de ver, este es el problema principal de toda la vida intelectual en la India moderna y en el mundo no occidental (Uberoi, 1978: 14-15).

§23 No obstante, el Sur antiimperial, el Sur de las Epistemologías del Sur, no es la imagen invertida del Norte de las Epistemologías de Norte. Las Epistemologías del Sur no buscan reemplazar las Epistemologías del Norte y poner al Sur en el lugar del Norte. Su objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es aquel Sur que el Norte constituyó como víctima, sino un Sur que se rebela para superar el dualismo normativo existente. La cuestión no es borrar las diferencias entre el Norte y el Sur, sino borrar las jerarquías de poder que los habitan. Las Epistemologías del Sur, por tanto, afirman y valoran las diferencias que quedan después de que las jerarquías han sido eliminadas. Su objetivo es el cosmopolitismo subalterno desde abajo. Más que la universalidad abstracta, promueven la pluriversalidad: un tipo de pensamiento que fomenta la descolonización, el criollismo (*creolisation*) o mestizaje a través de la traducción intercultural.

§24 Las Epistemologías del Sur pretenden mostrar que los criterios dominantes del conocimiento válido en la modernidad occidental, al no reconocer como válidos otros tipos de conocimiento que no sean los producidos por la ciencia moderna, provocaron un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de una variedad inmensa de saberes que prevalecían principalmente del otro lado de la línea abisal, en las sociedades y sociabilidades coloniales. Tal destrucción desempoderó a estas sociedades, dejándolas incapaces de representar el mundo como propio y en sus propios términos y, así, de considerar el mundo como susceptible a ser transformado por sus propios medios y en virtud de sus propios objetivos. En esta situación, no es posible de promover la justicia social sin promover la justicia entre las diversas formas de conocimiento. En otras palabras, hay no justicia social global sin justicia cognitiva global. Esta tarea es tan importante hoy como lo fue en el tiempo del colonialismo histórico, aunque la desaparición de este último no implicó el fin de colonialismo como forma de sociabilidad basada en la inferioridad etnocultural e incluso ontológica del Otro, que Aníbal Quijano

llama colonialidad (Quijano, 2005). La colonialidad del conocimiento (como la del poder) sigue siendo fundamentalmente instrumental para expandir y reforzar las opresiones causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

§25 Recuperar los conocimientos suprimidos, silenciados y marginados requiere comprometerse con lo que he denominado la "sociología de las ausencias", un procedimiento que pretende mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, conocimientos y agentes que existen del otro lado de la línea abisal, de hecho, son producidos activamente como no existentes por los saberes dominantes en "este" lado de la línea abisal, y mucho más cuando están comprometidos en la resistencia contra las exclusiones abisales causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Identificar la existencia de la línea abisal es el impulso fundante de las Epistemologías del Sur y de la descolonización de conocimiento al que aspiran. Identificar la línea abisal es el primer paso para superarla, tanto en el nivel epistemológico como político. Identificar y evidenciar la línea abisal posibilita la apertura de nuevos horizontes con respecto a la diversidad cultural y epistemológica del mundo. En el nivel epistemológico, tal diversidad se traduce en lo que designo como una "ecología de saberes", esto es, el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión.

Puntos de partida

§26 Dos ideas fundamentales que no son tan obvias como tendrían que ser: 1) La comprensión del mundo supera, por lejos, la comprensión occidental del mundo; 2) la experiencia cognitiva del mundo es extremadamente diversa y la prioridad absoluta dada a la ciencia moderna provocó un epistemicidio masivo (la destrucción de saberes rivales considerados como no científicos), que ahora exige ser reparado. Como resultado, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global.[7]

§27 Las investigaciones y las orientaciones políticas siguientes emergen de estas dos ideas:

7 He conducido un gran proyecto de investigación basado en estas ideas. El proyecto se titula "ALICE - Espejos extraños, lecciones inesperadas: llevando a Europa a una nueva manera de compartir las experiencias mundiales" (ALICE - *Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences*). Ver <http://alice.ces.uc.pt/en/?lang=en>.

§28 1. No tendríamos que esperar que el Sur epistémico antiimperial imparta lecciones al Norte global. Después de cinco siglos de contactos asimétricos y mestizajes es más correcto pensar en maneras y sitios policéntricos de aprendizaje y desaprendizaje, de tal manera que la resistencia contra la injusticia, la exclusión y la discriminación forzadas al Sur global por el Norte global capitalista, colonialista y patriarcal pueda ser concebida de como un aula global. La confiabilidad de cada saber será medida por su contribución a fortalecer la resistencia e impedir la dimisión. De esta manera, las experiencias sociales serán recuperadas y valoradas de un modo tal que les permita fortalecer las luchas contra las formas modernas de dominación.

§29 2. Situar la resistencia y la lucha en el centro de las comunidades epistemológicas emergentes de ningún modo implica que los grupos sociales oprimidos solo son tenidos en cuenta mientras luchan y resisten. Esto significaría un reduccionismo modernista inaceptable. Las personas hacen muchas otras cosas que solo resistir y luchar; disfrutan de la vida, por más precarias que sean las condiciones, celebran y valoran la amistad y la cooperación; y a veces también deciden no resistir y aflojar o abandonar las luchas. Además, las relaciones de dominación siempre implican otras relaciones además que aquellas de dominación. Las lecciones que deben aprender de sus vidas tienen todo esto en consideración. Centrarse en la resistencia y la lucha tiene como objetivo ampliar las posibilidades para ese nuevo y tan necesario conocimiento de confrontación. La experiencia de las luchas de la libertad enriquecerá la perspectiva global sobre luchas actuales y futuras.

3. La idea de los modos y sitios policéntricos
§30 de desaprender y aprender no significa que la profunda autorreflexividad a realizarse en el Norte global y el Sur global será la misma. A la luz del epistemicidio histórico, la autorreflexividad en el Norte global debe estar centrada en la idea y el valor de la diversidad, el reconocimiento de las maneras diferentes de saber y de ser. Debe incluir la reflexión sobre la experiencia no occidental de la espiritualidad. Espiritualidad, no religión, más bien lo trascendente en lo inmanente. En el Sur global, la autorreflexividad debe centrarse en la forma de representar al mundo como propio y cómo transformarlo de acuerdo a sus propias prioridades después de tanta expropiación y violencia. Debe incluir la autoestima, ante tanta resistencia frente a la adversidad.

4. La línea abisal que divide al mundo en so-
§31 ciedades/sociabilidades metropolitanas y sociedades/sociabilidades coloniales es tan frecuente hoy como durante el tiempo de colonialismo histórico. Guerras civiles, racismo rampante, violencia contra las mujeres, vigilancia masiva, brutalidad policial y refugiados entre Europa y África; son todos testimonios de la presencia multiforme de la línea abisal. Aquellos en el otro lado de la línea no son considerados verdadera o plenamente humanos y, por lo tanto, no tendrán que ser tratados como si lo fueran. Mientras no se confronte la línea abisal, no será posible la verdadera liberación.

5. La mayoría del conocimiento que circula en
§32 el mundo y es relevante para la vida de los pueblos es oral. Aun así, nuestras universidades valoran casi exclusivamente los conocimientos escritos. Los conocimientos escritos (de ciencias y humanidades) pueden ser preciosos, una vez integrados a las ecologías de saberes. Sin embargo, deben ser oralizados, desmonumentalizados, por así decirlo, siempre que sea posible.[8]

6. Bajo las condiciones del capitalismo, el colo-
§33 nialismo y el patriarcado, no es posible democracia de alta intensidad alguna. Democracia es todo proceso social, económico, político o cultural a través del cual las relaciones desiguales de poder se transforman en relaciones de autoridad compartida. Incluso una forma de la democracia de baja intensidad como la democracia liberal está siendo descalificada o simplemente dejada de lado cuando los imperativos de la acumulación capitalista lo requieren. En todo el mundo se están llevando a cabo diversas formas de democracia que deben ser valoradas adecuadamente. No hay democracia, hay demodiversidad. Dada la prevalencia de la línea abisal que separa las formas de sociabilidad metropolitanas de las coloniales, tendríamos que enseñar democracia desde la perspectiva de los esclavos y de los trabajadores precarizados; tendríamos que enseñar ciudadanía desde la perspectiva de los no ciudadanos.

8 He encontrado que “Conversaciones del Mundo” con activistas, académicos y becarios, dentro del ámbito del proyecto “ALICE - Espejos extraños, lecciones inesperadas: llevando a Europa a una nueva manera de compartir las experiencias mundiales, es una buena manera de desmonumentalizar el conocimiento”. Pueden acceder a las conversaciones en: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/globallearning/conversations-of-the-world/?lang=en>.

7. La centralidad de la resistencia y la lucha ur-
§34 gen por concepciones nuevas de lo político. Las disciplinas y las categorías analíticas desarrolladas por las ciencias modernas y las humanidades nos impiden detectar y valorar la artesanía de las prácticas de resistencia. En tales artesanías reside lo que llamamos la sociología de las emergencias, uno de los conceptos clave de las Epistemologías del Sur. ¿Cómo aprender y enseñar la sociología de las ausencias (producida por la línea abisal) y la sociología de las emergencias (el porvenir, el futuro bajo la forma del presente)? ¿Cómo reconocer y valorar la narrativa de los olvidados, la voz de los silenciados, la lengua intraducible, impronunciable?

8. Las economías sociales solidarias que proli-
§35 feraron por todo el Sur global antiimperial, en la mayoría de los casos dirigidas por mujeres, son almenaras del futuro más que residuos del pasado, como son vistas por las ideologías desarrollistas. Proclaman, aquí y ahora, posibilidades humanas más allá del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Son utopías concretas, que ejemplifican la artesanía de las prácticas de resistencia.

9. Más allá de cierto umbral, diferentes mane-
§36 ras de saber requieren diferentes maneras de ser. Las Epistemologías del Sur reclaman nuevas ontologías.

Los caminos hacia las Epistemologías del Sur

§37 Las principales herramientas de las Epistemologías del Sur son las siguientes: la línea abisal y los diferentes tipos de exclusión social que crea; la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias; la ecología de saberes y la traducción intercultural; y, la artesanía de las prácticas.

Exclusiones abisales y no abisales

§38 He argumentado que las ciencias modernas, particularmente las ciencias sociales modernas, incluyendo las teorías críticas, nunca han reconocido la existencia de la línea abisal (Santos, 2007a: 45-89; 2014). Las ciencias sociales modernas han concebido a la humanidad como un todo homogéneo que habita este lado de la línea y, por lo tanto, completamente sometida a la tensión entre regulación y emancipación. Naturalmente, la ciencia moderna reconoció la existencia del colonialismo histórico basado en la ocupación territorial extranjera, pero no ha reconocido al colonialismo como una forma de sociabilidad que es parte integral de la dominación capitalista y patriarcal, y el

cuál, por lo tanto, no terminó cuando el colonialismo histórico llegó a su fin. La teoría crítica moderna (que expresa el grado máximo de consciencia posible de la modernidad occidental) imaginó a la humanidad como algo dado, más que como una aspiración. Creyó que toda la humanidad se podría emancipar mediante los mismos mecanismos y de acuerdo a los mismos principios, al reclamar derechos ante instituciones creíbles basándose en la idea de la igualdad formal ante de la ley. En el centro de esta imaginación modernista está la idea de la humanidad como una totalidad construida en torno a un proyecto común: los derechos humanos universales. Semejante imaginación humanística, heredera del humanismo renacentista, fue incapaz de comprender que el capitalismo, luego de combinarse con el colonialismo, sería inherentemente incapaz de renunciar al concepto de subhumano como parte integral de la humanidad, es decir, la idea de que hay algunos grupos sociales cuya existencia social no puede ser gobernada por la tensión entre regulación y emancipación, simplemente porque no son plenamente humanos. En la modernidad occidental no existe humanidad sin subhumanidades. En la raíz de la diferencia epistemológica hay una diferencia ontológica.

§39 Sobre este particular, Franz Fanon es una presencia inevitable. Denunció elocuentemente la línea abisal entre metrópoli y colonia, así como las clases de exclusiones que la línea abisal crea. También formuló, mejor que nadie, la dimensión ontológica de la línea abisal, la zona de no-ser que crea, la "cosa" en la que el colonizado es transformado, una cosa que solo "deviene hombre durante el mismo proceso en el cual se siente libre" (Fanon, 1968: 37). Inspirado en Fanon, Maldonado-Torres propone el concepto de colonialidad conjuntamente con los conceptos de colonialidad del poder y colonialidad del saber. Según él:

> las relaciones coloniales de poder dejan marcas profundas no solo en las áreas de la autoridad, la sexualidad, el conocimiento y la economía, sino también en la comprensión general del ser" (Maldonado-Torres, 2007: 242).
>
> La invisibilidad y la deshumanización son las principales expresiones de la colonialidad del ser […]. La colonialidad del ser se concreta en la aparición de sujetos liminales, que marcan, por decirlo así, el límite del ser, esto es, el punto en el que el ser distorsiona el significado y evidencia al punto de deshumanización. La colonialidad del ser produce la diferencia colonial ontológica, al desplegar una serie de características

existenciales fundamentales y de realidades simbólicas (Maldonado-Torres, 2007: 257).

§40 La línea abisal es la idea principal subyacente a las Epistemologías del Sur. Marca la división radical entre las formas de sociabilidad metropolitanas y las formas de sociabilidad coloniales, que ha caracterizado al mundo moderno occidental desde el siglo XV. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial, dos mundos que, a pesar de las victorias, se presentan como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre "nosotros", aquellos que son, como "nosotros", plenamente humanos. Hay diferencias sociales y desigualdades de poder entre "nosotros" que tienden a crear tensiones y exclusiones; aun así, en ningún caso se cuestiona la equivalencia básica y la reciprocidad entre "nosotros". Por esta razón, las exclusiones son no abisales. Están manejadas por la tensión entre regulación social y emancipación social, así como por los mecanismos desarrollados por la modernidad occidental para gestionarlas, como el Estado liberal, el estado de derecho, los derechos humanos y la democracia. La lucha por la emancipación social es siempre una lucha contra las exclusiones sociales generadas por la forma de regulación social actual con el objetivo de reemplazarla por una forma de regulación social nueva y menos excluyente.

§41 Por la misma razón, el mundo colonial, el mundo de la sociabilidad colonial, es el mundo de "ellos", aquellos con quienes no es imaginable equivalencia o reciprocidad alguna pues no son plenamente humanos. Paradójicamente, su exclusión es tanto abisal como no existente, ya que es inimaginable que alguna vez puedan llegar a ser incluidos. Están en el otro lado de la línea abisal. Las relaciones entre "nosotros" y "ellos" no pueden ser manejadas por la tensión entre regulación social y emancipación social como sucede en este lado de la línea, en el mundo metropolitano, ni por los mecanismos pertenecientes a él. Estos mecanismos, como el Estado liberal, el estado de derecho, los derechos humanos y la democracia pueden ser invocados, pero solamente como una forma de embuste. En el otro lado de la línea, las exclusiones son abisales y su gestión se lleva a cabo a través de la dinámica de apropiación y violencia; la apropiación de vidas y de recursos casi siempre es violenta y la violencia apunta directamente o indirectamente a la apropiación. Los mecanismos utilizados han evolucionado con el tiempo, pero siguen siendo estructuralmente similares a los del colonialismo histórico, es

decir, mecanismos que implican una regulación violenta sin el contrapunto de la emancipación. Me refiero al Estado colonial y neocolonial, el *apartheid*, al trabajo forzado y al trabajo esclavo, a las ejecuciones extrajudiciales, la tortura, la guerra permanente, la acumulación primitiva de capital, los campos de internamiento para refugiados, la "dronización" del combate militar, la vigilancia masiva, el racismo, la violencia familiar y el feminicidio. La lucha contra la apropiación y la violencia es la lucha por la liberación total de la regulación social colonial. Contrariamente a la lucha por la emancipación social del lado metropolitano de la línea abisal, la lucha por la liberación no tiene como objetivo una forma de regulación colonial mejor y más inclusiva. Se propone su eliminación. La prioridad epistemológica, dada a las exclusiones abisales y a las luchas en su contra por las Epistemologías del Sur, se debe al hecho de que el epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas fue mucho más devastador del otro lado de la línea abisal, mientras que la apropiación y la violencia coloniales se convirtieron en la forma de regulación social. Las teorías críticas modernas reconocieron los diferentes grados de exclusión, pero se negaron a considerar los tipos de exclusión cualitativamente diferentes y, por lo tanto, ignoraron totalmente la línea abisal. Esto no quiere decir que las exclusiones no abisales y las luchas en su contra no sean igualmente importantes. Por supuesto que lo son, y por ninguna otra razón de que el éxito de la lucha global contra la dominación no puede lograrse si no se incluye la lucha contra las exclusiones no abisales. Si las Epistemologías del Sur no conceden ningún tipo de privilegio epistemológico a las exclusiones no abisales es solo porque estas se beneficiaron mucho de la inversión cognitiva y porque las luchas en su contra durante los últimos quinientos años han sido mucho más visibles políticamente. Desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur, cuando se reconoce la existencia de la línea abisal, las exclusiones no abisales y las luchas contra estas cobran una nueva centralidad. La agenda política de los grupos que luchan contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal, entonces, debe aceptar como principio vector la idea de que las exclusiones abisales y no abisales están articuladas y que la lucha por la liberación tendrá éxito solo si las diferentes luchas contra los diferentes tipos de exclusión están debidamente articuladas.

§42 Una incursión en la vivencia de las exclusiones abisales y no abisales puede ayudar a clarificar lo que se ha enunciado. Luego del

fin de colonialismo histórico,[9] la línea abisal persistió como colonialismo de poder, de conocimiento, de ser, y continúa distinguiendo la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial.[10] Estos dos mundos, aunque son radicalmente diferentes, conviven en nuestras sociedades "poscoloniales", tanto en el norte global geográfico como en el sur global geográfico. Algunos de los grupos sociales experimentan la línea abisal cuando atraviesan los dos mundos en su vida cotidiana. En los párrafos que siguen, presento tres ejemplos hipotéticos que son demasiado reales para ser considerados como un mero producto de la imaginación sociológica.

9 A pesar del hecho de que algunas colonias aún existen.

10 Aníbal Quijano acuñó el término "colonialidad" para designar las formas de colonialismo que han sobrevivido al fin del colonialismo histórico. También he utilizado este término en ciertas ocasiones; sin embargo, prefiero el término "colonialismo" puesto que no hay razón para reducir el colonialismo a un tipo específico de colonialismo, es decir, el colonialismo histórico basado en la ocupación territorial por parte de potencias extranjeras. Incluso aunque el capitalismo ha cambiado dramáticamente desde el siglo XVI o XVII, continuamos designando al capitalismo como el modo de dominación basado en la explotación de la fuerza de trabajo y la naturaleza.

§43 Primer ejemplo. En una sociedad predominantemente blanca, un joven negro en la escuela secundaria está viviendo en un mundo de sociabilidad metropolitana. Se puede considerar realmente excluido, ya sea porque a menudo es evitado por sus compañeros de estudios o porque el programa educativo trata con materiales que son insultantes hacia la cultura o la historia de las personas de ascendencia africana. Empero, tales exclusiones no son abisales; él es parte de la misma comunidad estudiantil y, al menos en teoría, tiene acceso a mecanismos que le permitirán argumentar contra la discriminación. Por otro lado, si el mismo joven cuando regresa a su casa es parado por la policía, evidentemente debido a su perfil étnico, y es golpeado aprensivamente; en ese momento el joven cruza la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. De ahí en más, la exclusión deviene abisal y cualquier apelación a los derechos es no más que una fachada cruel.

§44 Segundo ejemplo. En una sociedad sumamente cristiana que tiene fuertes prejuicios islamofóbicos, un trabajador migrante con permiso de trabajo habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Se puede sentir discriminado porque el trabajador junto a él gana un salario

más alto, aun cuando ambos desempeñan las mismas tareas. Como en el caso anterior, y por razones similares, tal discriminación prefigura una exclusión no abisal. Sin embargo, cuando es atacado en la calle solo porque es musulmán y, por lo tanto, inmediatamente considerado amigo de terroristas, en ese momento particular el trabajador cruza la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. De este modo, la exclusión se torna radical porque se centra en quién es en lugar de lo que dice o hace.

§45 Tercer ejemplo. En una sociedad profundamente sexista, una mujer con un trabajo en la economía formal habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Es víctima de exclusión no abisal porque, en violación de las leyes laborales, sus compañeros de trabajo varones reciben un salario más alto para realizar las mismas tareas. Por otro lado, si cuándo está regresando a su casa es víctima de violación por una pandilla o de agresiones mortales solo porque es mujer (feminicidio), en ese momento particular está cruzando la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial.

§46 La diferencia crucial entre la exclusión abisal y no abisal es que solo la primera tiene como premisa la idea de que la víctima o el objetivo adolece de un *capitis diminutio* ontológico por no ser plenamente humano, más que un tipo de ser humano degradado fatalmente. Así, es considerado inaceptable o incluso inimaginable que dicha víctima u objetivo será tratado como un ser humano como "nosotros". En consecuencia, la resistencia contra la exclusión abisal comprende una dimensión ontológica. Está vinculada a una forma de re existencia. Puesto que los tres modos de dominación moderna (capitalismo, colonialismo y patriarcado) están vigentes y actúan en tándem, los grandes grupos sociales experimentarán en sus vidas, y de una manera sistemática —aunque de modo diferente en las distintas sociedades y contextos— este cruce fatal de la línea abisal. La dominación moderna es un modo de articulación global entre exclusiones abisales y no abisales, una articulación que es desigual, ya que varía según sociedades y contextos, y combinada a nivel global. Después del colonialismo histórico, el carácter esquivo de la línea abisal y la consiguiente dificultad para reconocer estos dos tipos de exclusión se deben al hecho de que la ideología de la metrópoli, así como todos los aparatos jurídicos y políticos que conlleva, recorre el mundo de la sociabilidad colonial como el fantasma de un paraíso prometido y que no se ha perdido aún. El fin de colonialismo histórico

produjo la ilusión de que la independencia política de las antiguas colonias europeas implicó una fuerte autodeterminación. Desde entonces, todas las exclusiones fueron consideradas como no abisales; consiguientemente, las únicas luchas consideradas legítimas fueron aquellas que apuntaban a eliminar o reducir las exclusiones no abisales. Esta poderosa ilusión contribuyó a legitimar luchas que, mientras atenuaban las exclusiones no abisales, agravaban las exclusiones abisales. Durante el siglo XX, las luchas de los trabajadores europeos lograron victorias significativas, que redundaron en un compromiso entre democracia y capitalismo, conocidos como el Estado de bienestar y la socialdemocracia europeos; no obstante, tales victorias se ganaron, al menos en parte, intensificando la apropiación violenta de recursos humanos y naturales en las colonias y neocolonias, o sea, a costa de agravar las exclusiones abisales.[11]

§47 Como consecuencia de la invisibilidad y la confusión respecto a los diferentes tipos de exclusión, los grupos sociales que son víctimas de la exclusión abisal son tentados a recurrir en sus luchas a los medios y mecanismos adecuados para la lucha contra la exclusión no abisal. El modelo actual de "ayuda

11 Esto fue percibido desde el primer momento por los críticos de colonialismo europeo. Fanon es particularmente consciente de esto, cita a Marcel Péju (1960) con aprobación: "para hacer una diferencia radical entre la construcción del socialismo en Europa y nuestras relaciones con el Tercer Mundo (como si nuestras únicas relaciones con este fueran externas) es, lo sepamos o no, para establecer el ritmo de la distribución de la herencia colonial sobre y por encima de la liberación de los países subdesarrollados. Es el deseo de construir un socialismo suntuario por sobre los frutos de robo imperialista —como si, dentro de la pandilla, el botín fuera más o menos repartido por igual, e incluso un poco de este es dado a los pobres en forma de caridad, ya que se ha olvidado que eran las personas a quienes le fue robado—" (Fanon, 1968: 103). Algunos años antes, en 1958, Fanon ya había denunciado la ambivalencia de la clase obrera metropolitana y de sus dirigentes hacia la lucha anticolonialista, nacionalista: "durante las diversas guerras de liberación nacional que se han sucedido en los últimos veinte años, no es raro percibir un indicio de hostilidad, o incluso de odio, en la actitud de los colonialistas hacia los colonizados. Esto puede ser explicado por el hecho de que la retirada del imperialismo y la conversión de las estructuras subdesarrolladas del Estado colonial, inmediatamente, fueron acompañadas por una crisis económica, que habría sido sentida primero por los trabajadores en la metrópoli colonial" (Fanon, 1967: 144-5). En un escrito que data de 1965, Kwame Nkrumah ofrece el análisis más lúcido de cómo el acuerdo entre capital y trabajo en el mundo desarrollado fue posible por la explotación despiadada de las colonias.

al desarrollo" es un buen ejemplo de cómo una exclusión abisal puede ser enmascarada (y agravada) por tratarla como si fuera no abisal. La persistencia de la línea abisal invisible, y la dificultad en desenredar las exclusiones abisales de las no abisales, ocasiona que las luchas contra la dominación sean aún más difíciles. Sin embargo, desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur, la liberación se basa en la construcción de alianzas entre los grupos excluidos de manera abisal y los excluidos de manera no abisal que, de esta forma, articulan las luchas contra las exclusiones abisales y no abisales. Sin esa articulación, las exclusiones no abisales, cuando son vistas desde el otro lado de la línea abisal (el lado colonial) parecen creíbles, como formas privilegiadas de inclusión social. Por el contrario, cuando las exclusiones abisales son vistas desde este lado de la línea abisal (el lado metropolitano), son consideradas alternativamente como el producto del destino, del daño autoinfligido o del orden natural de las cosas. Por la misma razón, las exclusiones abisales nunca son vistas de este lado de la línea (el lado metropolitano) como exclusiones, sino como una fatalidad o como el orden natural de las cosas. Históricamente, los grupos sociales excluidos por las formas abisales de exclusión se han visto obligados a recurrir a medios de lucha adecuados solo para luchar contra las exclusiones no abisales. No sorprende que hubiera una gran frustración.

§48 Las alianzas y las articulaciones son una ardua tarea histórica, no solo porque las diferentes luchas movilizan grupos sociales diferentes y requieren distintos medios de lucha, sino también debido a que la separación entre las luchas contra las exclusiones abisales y no abisales se superpone a la separación entre las luchas que se considera que están, primordialmente, contra el capitalismo o contra el colonialismo o contra el patriarcado. Esta separación da lugar a tipos contradictorios de jerarquías entre las luchas y entre las subjetividades colectivas que las llevan a cabo. Así, una lucha que se considera que está contra el capitalismo puede ser considerada exitosa en la medida en que debilita una lucha que se considera que está contra el colonialismo o contra el patriarcado. Lo contrario es igualmente posible. Por supuesto, hay diferencias entre clases de luchas, pero tales diferencias tendrían que ser movilizadas para potenciar el efecto acumulativo de las luchas y no para justificar los boicots recíprocos. Lamentablemente, el boicot recíproco es lo que ha sucedido con mayor frecuencia.

§49 Las dificultades en establecer alianzas no pueden ser adscritas solo a la miopía de los líderes sociales, ni a las diferentes historias y contextos de lucha. Entre las exclusiones abisales y no abisales hay una diferencia estructural que afecta contrariamente a las luchas. A diferencia de las luchas contra las exclusiones no abisales (que luchan por la transformación en términos de la lógica de la regulación/emancipación), las luchas contra las exclusiones abisales implican una interrupción radical de la lógica de apropiación/violencia. Esta interrupción implica una ruptura, una discontinuidad. La insistencia de Fanon de que la violencia es necesaria en el proceso de descolonización tiene que ser interpretada como una expresión de la interrupción sin la cual la línea abisal, incluso si cambiara, continuaría dividiendo las sociedades en dos mundos de sociabilidad: el mundo metropolitano y el mundo de la colonialidad. La interrupción se puede manifestar, por un lado, en la violencia física o en la lucha armada y, por otro lado, en el boicot o la falta de cooperación (luego se volverá a este tema). Reconocer la línea abisal implica admitir que las alianzas entre las luchas contra los diferentes tipos de exclusión no pueden construirse como si todas las exclusiones fueran de la misma clase.

§50 El pensamiento crítico eurocéntrico estuvo construido en torno a un espejismo: puntualmente, que todas las exclusiones eran no abisales. Independientemente de las declaraciones vehementes contra tla eoría política liberal, pensar que las luchas contra la dominación se pueden realizar como si todas las exclusiones fueran no abisales es un prejuicio liberal.

SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS[12]

§51 Estas dos herramientas se basan en la distinción entre las exclusiones abisales y no abisales, así como en las maneras diferentes en que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se combinan para generar grupos específicos de dominación. La sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal. Identifica las maneras y los medios por los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia. El colonialismo histórico fue el tablero de diseño de la línea abisal, donde las exclusiones no abisales (aquellas que ocurrían del lado metropolitano de la línea) eran visibilizadas mientras que las abisales (aquellas que

12 En Santos (2014: 164-87) explico el uso metafórico del término “sociología” en este contexto.

ocurrían del lado colonial de la línea) eran ocultadas. En la actualidad, la sociología de las ausencias es la investigación de las maneras en que el colonialismo, en la forma de colonialismo del poder, saber y ser, opera junto con el capitalismo y el patriarcado para producir exclusiones abisales, esto es, para producir ciertos grupos de personas y formas de vida social como no existentes, invisibles, radicalmente inferiores o peligrosos, en suma, como descartables o amenazantes. Esta pesquisa se centra en las cinco monoculturas que han caracterizado el conocimiento eurocéntrico moderno: la monocultura del conocimiento válido; la monocultura del tiempo lineal; la monocultura de la clasificación social; la monocultura de la superioridad del universal y lo global; y la monocultura de la productividad (Santos, 2014: 172-5). Tales monoculturas han sido responsables de la producción masiva de ausencias en las sociedades modernas, la ausencia (invisibilidad, irrelevancia) de grupos sociales y de formas de vida social, respectivamente clasificadas como ignorantes, primitivas, inferiores, locales o improductivas. Tales etiquetas son atribuidas con diferentes grados de intensidad. El grado más alto de intensidad genera exclusiones abisales y, por tanto, ausencias.

§52 Esta investigación no puede ser llevada a cabo exitosamente hasta que el sociólogo de las ausencias se vuelva un sociólogo ausente y, por cierto, ausente en un doble sentido. Por un lado, desde un punto de vista académico, sociológico, lo que no está allí (porque está ausente) solo puede ser recuperado como una realidad pasada o como un artefacto de imaginación distópica o utópica. Nunca como una realidad social realmente existente. Por otro lado, la investigación tiene que ser conducida contra la disciplina de la sociología, esto es, tiene que ser conducida de tal manera que contradiga la formación, las teorías y las metodologías que componen la disciplina de la sociología académica, ya sea convencional o crítica. La sociología de las ausencias es una sociología transgresiva en un sentido muy radical. Para llevarla a cabo, se deben considerar tres momentos. El primero es una crítica laboriosa y exacta del conocimiento científico social que se produjo para establecer la hegemonía de las cinco monoculturas mencionadas, durante el período moderno y, particularmente, desde el fin del siglo XIX. Dicha crítica es importante puesto que, al mostrar el pluralismo interno de la ciencia social moderna, contribuye a desmonumentalizar las monoculturas eurocéntricas. Además, cuestiona las concepciones

simplificadoras o reduccionistas de la modernidad occidental que proliferan en muchas corrientes entre los estudios decoloniales que, en mi opinión, paradójicamente confirman la superioridad de las Epistemologías del Norte. Aun así, la sociología de las ausencias tiene que ir más allá del pensamiento crítico eurocéntrico y no quedar presa de las Epistemologías del Norte. Por ello el segundo momento consta de reconocer y comprometerse con otras maneras de saber que ofrecen comprensiones alternativas de la vida social y la transformación social, distintas al conocimiento válido, el tiempo lineal, la clasificación social, la superioridad del universal y lo global y la productividad de las monoculturas céntricas occidentales. Más que una crítica interna a la modernidad occidental, ofrecen una crítica externa. La producción de ausencias se hace mucho más evidente cuando las fundamentaciones epistemológicas de las monoculturas se contextualizan y provincializan más allá de los límites de la crítica interna. El tercer momento es el momento del contexto pragmático, en el que se despliegan los otros dos momentos. La sociología de las ausencias, más que un esfuerzo intelectual estimulado por la curiosidad cognitiva es, principalmente, un recurso para las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado; y tiene que ser implementado en virtud de luchas específicas. El contexto de la lucha —los objetivos concretos y los grupos sociales implicados— proporciona dimensiones no cognitivas que condicionan las maneras en que los saberes y los grupos sociales ausentes devienen presentes.

§53 Consideradas desde el punto de vista de las Epistemologías del Norte, tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias (abajo) parecen implicar un suicidio sacrificial en tanto que las investigaciones que impulsan se deben lograr contra la formación, las teorías y las metodologías establecidas por la ciencia social académica. La naturaleza de tal suicidio es más evidente si se contrasta con la autorreflexividad propuesta por Pierre Bourdieu. Sin duda, Bourdieu es el sociólogo del siglo XX que argumentó con mayor énfasis contra el cientificismo ingenuo de los científicos sociales. Sostuvo que la sociología y la historia de conocimiento sociológico eran herramientas clave para comprender tanto la sociedad como los límites del conocimiento científico sobre esta. Por un lado, el conocimiento científico social inventó mucho de lo que describe como existente; tal invención se hizo parte de la realidad social cuando se incorporó a las maneras en que las personas se comportan y perciben la vida social. Por otro lado,

la ciencia social establecida crea una transparencia falsa que impide una investigación más innovadora. La ciencia establecida siempre está en el camino de la ciencia emergente. De este modo, Bourdieu concluyó que "se tiene que practicar una ciencia —y, especialmente, la sociología— *contra* la propia formación científica tanto como *con* la propia formación científica" (Bourdieu, 1990: 178).

§54 Bourdieu ilustra brillantemente las posibilidades pero, además, contra su propio pensamiento, las limitaciones de la clase de sociología de las ausencias que puede ser realizada dentro del marco de las Epistemologías del Norte.Para empezar, supone que las limitaciones del conocimiento previo sobre la sociedad pueden ser superadas por un conocimiento científico nuevo y mejor. Esto explica por qué, en su opinión, solo quienes dominan la ciencia establecida pueden ser los verdaderos innovadores. En el planteo de Bourdieu no hay lugar para las limitaciones epistemológicas del conocimiento científico moderno, aquellas limitaciones que, por ser intrínsecas a las Epistemologías del Norte, no pueden ser superadas por nuevas indagaciones basadas en la misma clase de conocimiento. Siguiendo a Bourdieu, un ejercicio exigente de autorreflexividad no puede más que fortalecer la creencia en la monocultura de conocimiento válido planteado por las Epistemologías del Norte.No hay ninguna posibilidad de dar cuenta de otras maneras de saber que podrían corregir o superar los fracasos anteriores del conocimiento científico previo o que podrían tratar con otros grupos temáticos. Por esta razón, el sociólogo autorreflexivo, más que ser un docto ignorante,[13] es un soberbio conocedor seguro. Él y/o ella saben que la investigación sobre los límites no es una investigación sin límites, pero creen que toda cosa que no pueda ser abordada por la ciencia moderna no es digna de consideración. Por otra parte, la autorreflexión es un ejercicio intelectual que, para ser llevado a cabo de manera eficiente, debe reforzar la separación del científico *vis a vis* su objeto de investigación, incluyendo su propio conocimiento sociológico previo. En las antípodas de esto, quienes practican una sociología de las ausencias propuesta por las Epistemologías del Sur, ya sea un sujeto individual o uno colectivo, además de abocarse a otras formas de saber, lo hacen mientras participan en una lucha política y social que, precisamente, intenta no ser una mera competencia intelectual con uno mismo

13 Sobre el concepto de docta ignorancia, ver Santos (2014: 99-115).

(autorreflexión) o con otros (la rivalidad académica entre las escuelas de pensamiento).

§55 La advertencia epistemológica de las notas mencionadas antes, en relación a la sociología de las ausencias, aplica íntegramente a la sociología de las emergencias, y por las mismas razones. La sociología de las emergencias se ocupa de la valorización simbólica, analítica y política de las formas de ser y de saber que se presentan en el otro lado de la línea abisal por la sociología de las ausencias. El enfoque principal de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias estriba en las exclusiones abisales y en la resistencia y las luchas que estas producen. Pero mientras que la sociología de las ausencias aborda el aspecto negativo de estas exclusiones,[14] en el sentido de que destaca y denuncia la supresión de la realidad social provocada por el tipo de conocimiento validado por las Epistemologías del Norte, la sociología de las emergencias se centra en el aspecto positivo de estas exclusiones ya que percibe a las víctimas de la exclusión en el proceso de dejar de lado la victimización y convertirse en personas que resisten y que llevan a la práctica maneras de ser y saber en su lucha contra la dominación. Este pasaje de la victimización a la resistencia es, después de todo, la tarea política principal de la sociología de ausencias: desnaturalizar y deslegitimar los mecanismos específicos de la opresión. La sociología de las emergencias se inicia a partir de ahí y se centra en las nuevas potencialidades y posibilidades para la transformación social anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal que emerge en el vasto campo de las experiencias sociales, que fueron descartadas previamente y ahora son recuperadas. Con la resistencia y la lucha, emergen nuevas evaluaciones de las condiciones vividas y la experiencia que resignifican las subjetividades colectivas e individuales. Estas nuevas características, que aparecen como prácticas materiales o simbólicas, siempre se afirman a sí mismas con una tónica holística, artesanal e híbrida reconociendo, de este modo, la presencia multidimensional de la exclusión y la opresión. La sociología de las emergencias las evalúa de acuerdo a las premisas que amplifican su potencial simbólico y material. Aquí radica su

14 En términos hegelianos, uno podría decir que esta es una negatividad dialéctica, la negación de una negación, la identificación de las realidades que se tornaron ausentes, invisibles o totalmente irrelevantes para que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado puedan ser legitimados como las únicas realidades válidas por la única forma válida de conocimiento.

definición como emergencias, como realidades embrionarias, como movimientos incipientes, tendencias que guían a una lucha exitosa contra la dominación. Constituyen lo que Ernst Bloch designó como lo "todavía-no".[15] Son los pilares de la política de la esperanza.

§56 Mientras que la tarea de la sociología de las ausencias es producir un diagnóstico radical de las relaciones sociales capitalistas, coloniales y patriarcales, la sociología de las emergencias tiene como objetivo convertir el panorama de la supresión que emerge a partir de ese diagnóstico en un vasto campo de experiencia social rica, animada e innovadora. En este sentido, las Epistemologías del Sur están doblemente presentes. Por un lado, ejercen la atención epistemológica *vis a vis* las experiencias embrionarias, los "todavía-no", al invitar a la inversión social, política y analítica a nutrirlas de la manera más empoderada. Por otro lado, proporcionan una defensa epistemológica contra los falsos aliados de las luchas que a menudo fuerzan a estas emergencias a acomodarse en cajas que separan las diferentes dimensiones de dominación moderna existentes: las cajas del anticapitalismo, anticolonialismo y antipatriarcado. Glorificado por las divisiones disciplinarias y temáticas de las ciencias sociales eurocéntricas, tal alojamiento y separación ha sido históricamente la herramienta más viciosa y destructiva para socavar la lucha contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La oenegización internacional de la supuesta solidaridad con las luchas es la versión más simple de este proceso de neutralización por clasificación o etiquetado (se tratará sobre esto más adelante). Así es como, por ejemplo, a las mujeres campesinas que luchan por su dignidad y la dignidad de sus familias, por sus economías locales y la tierra comunal y contra los sesgos patriarcales de sus culturas o religiones, se las indujo a asumir una identidad específica —mujeres feministas— aunque también son campesinas, luchadoras por la propiedad comunal de la tierra y empresarias no capitalistas. Ellas son, por supuesto, mujeres, y la mayoría de ellas se consideran feministas, pero son, además de todo eso, las protagonistas (o víctimas) de muchas otras agendas —económicas, políticas, religiosas— locales, nacionales y transnacionales que permanecen fuera del sistema de clasificación de identidades y por esa razón son subestimadas o invisibilizadas. Asimismo, las comunidades negras de América Latina

15 Sobre esto, ver Santos (2014: 182-3).

presencian que sus danzas y juegos centenarios son protegidos como patrimonio mundial inmaterial, mientras sus comunidades siguen abandonadas, plagadas de racismo, atrapadas en la materialidad de la exclusión social, la vida precaria, la falta de acceso a servicios de salud y educación, y corren el riesgo de ser expulsadas de sus tierras por la falta de escrituras legales "apropiadas".

§57 Distingo tres tipos de emergencias: *ruinas semillas*, *apropiaciones contrahegemónicas* y *zonas liberadas*. Las *ruinas semillas* son un presente ausente, son memoria y futuro alternativo al mismo tiempo. Representan todo lo que los grupos sociales reconocen como concepciones, filosofías y prácticas originales y auténticas que, a pesar de haber sido históricamente derrotadas por el colonialismo y el capitalismo modernos, siguen vivas en su memoria y en los más recónditos recovecos de sus alienadas vidas cotidianas. Estas son las fuentes de su dignidad y la esperanza de un futuro poscapitalista y poscolonial. Como sucede con las ruinas, en general, también aquí hay cierta nostalgia por un pasado anterior al sufrimiento injusto y a la destrucción causada por el capitalismo y el colonialismo, así como por el patriarcado como reconfiguración de los otros dos. Aun así, esta nostalgia es experimentada de un modo anti nostálgico, como mera orientación hacia un futuro que se escapa al colapso de las alternativas eurocéntricas, precisamente porque siempre ha estado fuera de tales alternativas. De hecho, podría consistir en la invocación de un mundo premoderno, pero tal invocación es moderna, porque significa que aspiran a otra modernidad, una distinta. Estamos, pues, ante unas ruinas que están vivas, no porque son "visitadas" por personas vivientes, sino porque son "vividas" por personas que están muy vivas en sus prácticas de resistencia y lucha por un futuro alternativo. Son, por lo tanto, ruinas y semillas al mismo tiempo. Representan la paradoja existencial de todos aquellos grupos sociales que fueron víctimas de la cartografía del pensamiento abisal moderno al ser "localizados" del otro lado de la línea abisal, el lado de la sociabilidad colonial. Para responder a la pregunta: ¿Podemos construir espacios comunes ampli*ados sobre la base de otros?* Necesitamos conceptos no eurocéntricos como aquellos mencionados en la introducción: *ubuntu*, *sumak kawsay*, *pachamama*.

§58 Tal como lo conciben las Epistemologías del Sur, las ruinas semillas están en las antípodas de una atracción nostálgica a las ruinas que han sido típicas de la modernidad occidental

desde el siglo XVIII, y que todavía nos rodean. En un escrito de 2006, Andreas Huyssen llama la atención sobre el hecho de que

> durante la última década y media, una extraña obsesión con las ruinas se ha desarrollado en los países del Norte transatlántico como parte de un discurso más amplio sobre la memoria y el trauma, el genocidio y la guerra. Esta obsesión contemporánea con las ruinas esconde una nostalgia por una época anterior que aún no ha perdido su poder para imaginar otros futuros. Lo que está en juego es una nostalgia por la modernidad, que no se atreve a decir su nombre después de reconocer las catástrofes del siglo XX y las persistentes lesiones de la colonización interna y externa (Huyssen, 2006: 7).

§59 Más abajo, Huyssen especifica que tal imaginación de ruinas, por contradecir el optimismo de la Ilustración, "sigue siendo consciente del lado oscuro de la modernidad, el que Diderot describió como las inevitables 'devastaciones del tiempo' visibles en las ruinas" (Huyssen, 2006: 13).[16]

§60 Mientras que en el mundo del colonizador la nostalgia por las ruinas es, en el mejor de los casos, un recuerdo inquietante del "lado oscuro de la modernidad", en el mundo de los colonizados, además de ser el inquietante recuerdo de una destrucción, la nostalgia por las ruinas también es una señal auspiciosa de que la destrucción no fue total, y que aquello que puede ser redimido como energía de resistencia aquí y ahora es una vocación única y original para un futuro alternativo.

§61 Las *apropiaciones contrahegemónicas* constituyen otra clase de emergencia. Por *apropiaciones contrahegemónicas* me refiero a las filosofías, los conceptos y las prácticas desarrolladas por los grupos sociales dominantes para reproducir la dominación, pero que son apropiadas por los grupos sociales oprimidos y, acto seguido, resignificadas, reconfiguradas, refundadas, subvertidas y transformadas selectiva y creativamente para luego convertirlas en herramientas para las luchas contra la dominación. Ejemplos de tales apropiaciones incluyen a: la ley, los derechos humanos, la democracia, la Constitución. En mi investigación anterior sobre sociología crítica del derecho he tratado

16 Sobre el tema de las ruinas ver, entre otros, Apel (2015); Dawdy (2010: 761-93); Hui (2016) y Zucker (1961: 119-30).

estas apropiaciones en gran detalle.[17] Más específicamente, he abordado dos cuestiones: ¿Puede el derecho ser emancipatorio?[18] y ¿Hay un *constitucionalismo transformador?*[19] Volveré sobre este tema.[20]

§62 La tercera clase de emergencia consiste en las *zonas liberadas*. Estos son espacios autoorganizados según los principios y regulaciones radicalmente opuestos a los que prevalecen en las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Las *zonas liberadas* son comunidades consensuales, basadas en la participación de todos sus miembros. Son de naturaleza performativa, prefigurativa y educativa. Se consideran como utopías realistas, o mejor aún, heterotopías.[21] Su propósito es lograr, aquí y ahora, un tipo diferente de sociedad, una sociedad liberada de las formas de dominación que hoy prevalecen. Las zonas liberadas pueden emerger en el contexto de procesos de lucha más amplios o como resultado de iniciativas aisladas diseñadas para experimentar con formas alternativas de construcción de colectividades. Tales alternativas pueden ser experimentadas según una lógica de confrontación o una lógica de existencia paralela. Vistas desde el exterior, las *zonas liberadas* parecen combinar la experiencia social con la experimentación social. Por eso las caracteriza la dimensión educativa: se conciben como procesos de autoeducación. Hoy, tanto en las áreas rurales y como urbanas, hay muchas zonas liberadas, la mayoría son de dimensiones pequeñas, algunas son de larga duración, otras son relativamente efímeras. Las comunidades neozapatistas de la Sierra Lacandona en el sur de México, que se hicieron famosas internacionalmente después de 1994, pueden ser consideradas zonas liberadas y, por lo tanto, ofrecen un campo vasto para la sociología de las emergencias.[22] El movimiento

17 Para una síntesis de mi enfoque y una reflexión sobre esto ver, Twining (2000: 194-243) y Santos (2015a: 115-42).

18 Este es el título del último capítulo de mi libro *Toward a New Legal Common Sense* (2002: 439-96).

19 Ver Santos (2010).

20 En mi trabajo anterior ofrezco un análisis detallado de las concepciones contrahegemónicas de los derechos humanos. Ver Santos (2005: 1-26; 2007b: 3-40).

21 Inspirado en Foucault, trato con heterotopías en Santos (1995: 479-82).

22 La especificidad notable de la experiencia neozapatista es que constituye una zona liberada también en el nivel epistemológico. Ver Santos, 2018.

de indignados[23] que ocurrió después 2011, por momentos dio lugar a la constitución de zonas liberadas, algunas de las cuales subsistieron como formas de vida asociativa y cooperativa mucho después de finalizado el movimiento. Rojava, las comunidades autónomas en el Kurdistán sirio, también pueden considerarse como una zona liberada organizada según los principios anarquistas, autonomistas, antiautoritarios y feministas.[24] La gran mayoría de las zonas liberadas, en particular las compuestas por población urbana joven, derivan de un sentimiento de impaciencia histórica.[25] Cansados de esperar por una sociedad más justa, pequeños grupos se organizan para vivir experimentalmente, es decir, para vivir hoy como si hoy fuera el futuro al que aspiran y porque ya no quieren esperar más. Aquí radica su carácter prefigurativo. Cuando no son meros actos de diletantismo social, o sea, cuando son genuinas e implican riesgos y costos, las zonas liberadas son particularmente prefigurativas y promueven la cultura autodidacta. En un momento en que la ideología del neoliberalismo proclama que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son la manera natural de la vida, las zonas liberadas lo refutan, aún desde las áreas restringidas en las que ocurren. La emergencia se encuentra en la naturaleza performativa y prefigurativa de la rebelión.

La ecología de saberes y la traducción intercultural

§63 La ecología de saberes y la traducción intercultural son las herramientas que convierten a la diversidad de conocimientos visibilizados por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias en un recurso poderoso que, al hacer posible la inteligibilidad ampliada de los contextos de opresión y resistencia, permite articulaciones más amplias y profundas entre las luchas que combinan las diversas dimensiones o tipos de dominación de diferentes

23 Analicé este movimiento en Santos (2015a: 115-42; 2015b).

24 Ver Dirk *et al.* (2016).

25 Muchas iniciativas de vida social autónoma, supuestamente libres de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal han tenido lugar en Europa desde los años setenta, a partir de los movimientos autonomistas en Italia, los movimientos de ocupas o tomas en Alemania, España, los Países Bajos y Polonia, y el movimiento de centros sociales en el Reino Unido. Ver Martínez (2006: 379-98); Hodkinson & Chatterton (2006: 305-15); Polanska & Piotrowski (2015: 274-96). Estas iniciativas deben ser analizadas de acuerdo a una hermenéutica de la sospecha, ya que a menudo hay una discrepancia entre lo que los promotores dicen y lo que hacen.

maneras. La ecología de saberes comprende dos momentos. El primero consiste en identificar los principales *corpus* de conocimiento que, si son debatidos en una lucha social dada, podrían destacar dimensiones importantes de una lucha o resistencia concreta: contexto, reclamos, grupos sociales implicados o afectados, riesgos y oportunidades, etcétera. Tal diversidad es mucho menos glamorosa en el terreno de la lucha que en la teoría. De hecho, puede ser paralizadora. Puede provocar una cacofonía de ideas y perspectivas que son absolutamente incomprensibles para algunos de los grupos implicados, realzando así la opacidad de: "qué está en juego" y "qué hay que hacer". También puede llevar a un análisis teórico, político y cultural recargado que está acorralado entre una excesiva lucidez intelectual y una extremada precaución e ineficiencia. Considerando esto, la ecología de saberes tiene que ser complementada con la traducción intercultural e interpolítica. Esta última específicamente pretende realzar la inteligibilidad recíproca sin disolver la identidad, por lo tanto, ayuda a identificar complementariedades y contradicciones, puntos en común y visiones alternativas. Tales aclaraciones son importantes para que las decisiones sobre alianzas entre los grupos sociales y las articulaciones de las luchas tengan una base sólida y para definir iniciativas concretas respecto de sus posibilidades y sus límites.

DOS CLASES DE TRADUCCIÓN INTERCULTURAL

§64 En la medida que permite la articulación entre diferentes movimientos sociales y luchas, la traducción intercultural contribuye a convertir la diversidad epistemológica y cultural del mundo en un factor de capacitación favorable que fomenta la articulación entre las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La traducción intercultural no es un ejercicio intelectual independiente de la lucha social, ni es activada por alguna dirección cosmopolita diletante. Antes bien es una herramienta que, bajo la premisa del reconocer las diferencias, se enfoca en promover el suficiente consenso básico para permitir que tanto luchas como riesgos sean compartidos. Puesto que no es un ejercicio intelectual, no necesita ser realizado por militantes con "perfil intelectual" o por "intelectuales orgánicos," como Antonio Gramsci denominó a los miembros conscientes o politizados de la clase trabajadora durante los años veinte europeos. Mucho del trabajo de traducción intercultural ocurre en las reuniones o los talleres militantes dedicados a la formación, la educación popular y

el empoderamiento, y se realiza con intervenciones de los diferentes participantes pero sin ningún protagonismo especial. Por esta razón, respecto a construir resistencia y luchas sociales, la traducción intercultural tampoco es una actividad particularmente individualizada. Es una dimensión de trabajo cognitivo siempre que estén presentes las ecologías de saberes, los intercambios de experiencias, la valoración de las luchas (propias y ajenas) y un examen prudente del conocimiento que los grupos sociales dominantes movilizan para aislar o desarticular a los oprimidos. El trabajo de traducción intercultural tiene una dimensión de curiosidad, es decir, fomenta la apertura a nuevas experiencias; sin embargo esa curiosidad no nace de una curiosidad diletante, sino de la necesidad. En la gran mayoría de los casos, el trabajo de traducción intercultural es llevado a cabo anónimamente por grupos y en interacciones orales informales.

§65 Es posible de distinguir varias clases de traducción intercultural, tanto respecto a los procesos de traducción como a los tipos de saberes o culturas que componen los objetos de traducción. Según el criterio anterior, la traducción intercultural puede ser difusa o didáctica. La traducción intercultural difusa es la más frecuente; ocurre, como mencioné, de un modo bastante informal y como una dimensión del trabajo cognitivo colectivo. Se caracteriza por su fluidez, anonimato y oralidad. Esta es la clase de traducción intercultural que ocurre en los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (Universidade Popular dos Movimentos Sociais, UPMS). La segunda clase es la traducción intercultural didáctica. Tiene lugar cuando se combinan, por un lado, lo individual y lo colectivo y, por el otro, la oralidad y la escritura. Se trata de situaciones en las que los líderes de movimientos u organizaciones se destacan por su trabajo de traducción para fortalecer las luchas sociales en que están comprometidos. Su individualidad no es individualista; expresa una voluntad colectiva y está dirigida a fortalecer la lucha contra la dominación económica, social, cultural y política. Por el mismo motivo, la oralidad, aunque prevalece en la práctica de la lucha y organización políticas, es complementada por la reflexión escrita y publicada.

§66 Según el criterio de conocimientos o culturas partícipes en la traducción, es particularmente relevante distinguir dos clases de traducción: traducciones Sur-Norte o Norte-Sur y traducciones Sur-Sur. Las primeras ocurren entre los saberes o culturas del Norte global (eurocéntrico, céntrico occidental) y el Sur

global, incluido el este; las segundas ocurren entre las diferentes culturas o saberes del Sur global. Situar los saberes y culturas de acuerdo a las diferentes regiones epistémicas del mundo no significa en absoluto que nos enfrentamos a mónadas leibnizianas, es decir, estructuras completamente autónomas y disímiles que por lo tanto están dotadas de "razón suficiente". Después de tantos siglos de intercambios y movimientos transnacionales de pueblos e ideas, exponencialmente ampliadas en las últimas décadas por las tecnologías de la información y la comunicación, ya no hay entidades cognitivas o culturales que puedan ser entendidas sin tener en cuenta influencias, mestizajes e hibridaciones. Hablamos de regiones culturales o epistémicas como conjuntos de estilos, problemáticas, prioridades de pensamiento y acción, regiones que detentan alguna identidad en comparación con otras.

§67 La ecología de saberes y la traducción intercultural fueron objeto de análisis detallado en las *Epistemologías del Sur I* (Santos, 2014: 188-235).

La artesanía de las prácticas

§68 La artesanía de las prácticas es la cima del trabajo de las Epistemologías del Sur. Consiste en diseñar y validar las prácticas de lucha y resistencia llevadas a cabo según las premisas de las Epistemologías del Sur. Debido a las formas desiguales e interrelacionadas en que los tres modos de dominación modernos se articulan, ninguna lucha social, por muy fuerte que sea, puede tener éxito si se concentra solo en uno de los modos de dominación. No importa cuán fuerte sea la lucha de las mujeres contra el patriarcado, nunca conseguirá un éxito significativo si únicamente lucha contra este, sin tener en cuenta que el patriarcado, así como el colonialismo, hoy es un componente intrínseco de la dominación capitalista. Por otra parte, así concebida, tal lucha puede eventualmente reclamar el éxito o la victoria por un resultado que, de hecho, implica mayor opresión de otros grupos sociales, en particular de aquellos que son víctimas de la dominación capitalista o colonialista. Esto vale también para la lucha llevada a cabo por los trabajadores que se centran solo en su lucha contra el capitalismo; o la lucha de las víctimas de racismo que se centran exclusivamente en el colonialismo.

§69 De ahí la necesidad de construir articulaciones entre los diferentes tipos de luchas y resistencias. Hay muchas clases de articulaciones posibles, pero las tres principales que deben tenerse en cuenta se distinguen según la naturaleza abisal o no abisal de la exclusión:

1) la articulación entre las diferentes luchas, en la que todas luchen contra las exclusiones abisales; 2) la articulación entre las diferentes luchas, en la que todas luchen contra las exclusiones no abisales; 3) la articulación entre las luchas contra las exclusiones abisales y las luchas contra de las exclusiones no abisales. La construcción de alianzas siempre es compleja y depende de muchos factores, algunos de los cuales pueden no tener ninguna conexión directa con la naturaleza abisal o no abisal de la exclusión social presente; estos incluyen factores como la posible escala de la alianza (local, nacional, transnacional), la diferencia cultural, la intensidad específica del sufrimiento injusto causado por una exclusión social particular, el tipo y grado de violencia con el que la lucha puede llegar a ser reprimida.

§70 Los instrumentos o recursos de las Epistemologías del Sur, analizados con antelación, crean las condiciones para que dichas articulaciones sean posibles. Sin embargo, la manera particular en la cual realmente ocurren en el campo requiere una clase de trabajo político que es similar a la artesanía y el trabajo artesanal. El artesano no trabaja con modelos estandarizados; el artesano nunca produce dos piezas exactamente iguales: la lógica de la elaboración artesanal no es mecánica; más bien es la repetición-como-creación. Los procesos, las herramientas y los materiales imponen algunas condiciones, pero dejan espacio para un margen significativo de libertad y creatividad. La verdad es que el trabajo político subyacente a las articulaciones entre las luchas, cuando se realiza bajo las Epistemologías del Sur, tiene muchas afinidades con el trabajo artesanal. También es verdad respecto al trabajo cognitivo (científico y no científico) que se realiza para fortalecer y expandir tal trabajo político.[26] Las reglas pueden o no ser respetadas, siempre que haya libertad en cuanto a cómo respetar las reglas, si tal es la decisión; no se consideran conflictos, compromisos o resoluciones, ni siquiera planes trascendentes importantes u opciones de cambio social, que tengan privilegios legislativos; se tienen

26 En Santos, 2018 concibo las metodologías como artesanías y trabajo artesanal. Sostengo que el científico social formado por las Epistemologías del Sur es un artesano. Las Epistemologías del Norte, en particular en cuanto a su impacto en la teoría crítica, especialmente el marxismo, siempre han estado a favor de los grandes planes y modelos, y de la mecanización, la uniformización, la estandarización; en última instancia, están a favor de reemplazar las manos por máquinas, sin importar si las "manos" son partidos, programas, reglamentos o estadísticas.

en cuenta las determinaciones, pero no el determinismo; a menudo el caos es el contexto operativo; se aborrecen los partidos y otras formas de burocracia por atar las mentes y las manos (pensamiento y discurso) y por dificultar la improvisación y la innovación. Nos referimos a un trabajo extremadamente específico que mantiene al universalismo a raya. Su objetivo principal es la lucha por la liberación contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, mientras se asegura de que misma la lucha política opere como testimonio de dicho objetivo y se convierta así en una zona liberada.

Bibliografía:

Apel, D. 2015 *Beautiful Terrible Ruins: Detroit and the Anxiety of Decline* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Bourdieu, P. 1990 *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press) traducción M. Adamson.

Dawdy, S. 2010 “Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity” en *Current Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press) N° 51(6), pp. 761-793.

Dirk, D. *et al.* 2016 *To Dare Imagining: Rojava Revolution* (Nueva York: Autonomedia).

Fanon, F. 1967 *Toward the African Revolution* (Nueva York: Grove Press).

Fanon, F. 1968 *The Wretched of the Earth* (Nueva York: Grove Press).

Foucault, M. 1969 *L’Archéologie du Savoir* (Paris: Gallimard).

Hodkinson, S.; Chatterton, P. 2006 “Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK” en *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action* (Reino Unido: Routledge) N° 10(3), pp. 305-15.

Hui, A. 2016 *The Poetics of Ruins in Renaissance Literature* (Nueva York: Fordham University).

Huyssen, A. 2006 “Nostalgia for Ruins” en *Grey Room* (Estados Unidos: The MIT Press) N° 23, pp. 6-1, primavera.

Maldonado-Torres, N. 2007 “On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept” en *Cultural Studies* (Londres: Taylor & Francis) N° 21(2-3), pp. 240-70.

Martínez, M. 2007 “’The Squatters’ Movement: Urban Counter-Culture and Alter-Globalization Dynamics” en *South European Society and Politics* (Reino Unido: Taylor & Francis) N° 12(3), pp. 379-98.

Nkrumah, K. 1965 *Neo-Colonialism: the last stage of imperialism* (Nueva York: International Publishers).
Péju, M. 1960 'To die for De Gaulle?' en *Temps Modernes*, N° 175-6: 43-5, Oct.-Nov.
Polanska, D.; Piotrowski, G. 2015 "The transformative power of cooperation between social movements: Squatting and tenants' movements in Poland" en *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action* (Reino Unido: Routledge) N° 19(2-3), pp. 274-96.
Quijano, A. 2005 *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
Santos, B. de Sousa 2005 "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization" en Santos, B. de Sousa; Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 1-26.
Santos, B. de Sousa (ed.) 2007a *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
Santos, B. de Sousa (ed.) 2007b *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
Santos, B. de Sousa 2007a "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges" en *Review* N° 30(1), pp. 45-89.
Santos, B. de Sousa 2007b "Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 3-40.
Santos, B. de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (Bogotá: Siglo del Hombre).
Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Boulder; Londres: Paradigm Publishers).
Santos, B. de Sousa 2015a "Towards a Socio-Legal Theory of Indignation" en Baxi, U.; McCrudden, C.; Paliwala, A. (eds.) *Global and Theoretical Contexts. Essays in Honour of William Twining* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 115-42.

Santos, B. de Sousa 2015b *Revueltas de indignación y otras conversas* (La Paz: OXFAM; CIDES-UMSA; Ministerio de Autonomías).

Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press).

Seamon; David & Zajonc (eds.) 1998 *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature* (Albany: State University of New York Press).

Twining, W. 2000 *Globalization and legal theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Uberoi, J. P. S. 1978 *Science and Structure* (Delhi: Oxford University Press).

Uberoi, J. P. S. 1984 *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist* (Delhi: Oxford University Press).

Warren, K. (ed.) 2009 *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers* (Washington: Rowman & Littlefield).

Zucker, P. 1961 "Ruins. An Aesthetic Hybrid" en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (Estados Unidos: Wiley) N° 20(2), pp. 119-30.